

Antiquitates? Bios, Natura, Tecnica, Post-human tra manie, fobie e affanni

Paolo Amodio

Università degli Studi di Napoli Federico II

Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”

paolo.amodio@unina.it

ABSTRACT

From an epistemological point of view, the dichotomy *Nature* vs. *Culture* is today totally obsolete, because of the new developments in the field of biology of complexity, and because of certain trends of contemporary philosophy that, accepting the invitation and the new challenge of the “complexity”, suggest an “anthropobiological” approach. The question of Technology – such as the 20th century Philosophy (in its humanistic rhythms and in its anti-humanistic fugues, as well as in its biopolitical outbursts) shaped and transmitted it – has its own sense only in this obsolete dichotomy, whether a great part of contemporary philosophy (which is hampered by its ontological-hermeneutic foundations) likes it or not. In fact, the question of Technology is often the hostage of Bioethics as a welfare service and not as a question of Knowledge. Well, Technology is really just a *medium* or an *inauthentic* form of Knowledge? In any case: is it a region inhabited only by the Human? What do we find before and out of Technology: maybe Nature and Being? Moreover, is Technology in the *bios* or is it against the *bios*? And what if Nature and Artefact, instead of being in opposition – and maybe synthesized later in the Consciousness or dissolved into the *Dasein* – “fitted together” through hybridisation and crossbreeding? Philosophy seems to be suspicious of Biology, it seems to avoid the question. Philosophy seems to prefer its old paradigms, it seems to refuse the question in order of its peaceful tradition. Post-human hypothesis is the contemporary proof. But if Post-Human, considered as a Theory of the Human and not as the “Latest Fashion” of the Being, as well as contemporary theoretical approach seems to suggest, was not just an overused slogan? Why Philosophy, in every time, seems to get out of breath when it meets Biology?

KEYWORDS

Technology, bioethics, Heidegger, Anders, darwinism, biology of Complexity, post-human

Il Lingualetta parla su pattini da ghiaccio e sorpassa i pedoni. Le parole gli cadono di bocca come gusci vuoti. Sono leggere, essendo vuote, ma sono tante. Su mille vuote ne capita una col nocciolo, ma è un puro caso. Il Lingualetta non dice mai cose su cui abbia riflettuto, le dice prima. Non è il cuore che gli trabocca, è la punta della lingua. E poi non importa quel che dice, per lui l'importante è cominciare. Strizza l'occhio per segnalare che si va avanti, che non è mica finita, poi lo strizza di nuovo e continua a strizzarlo finché l'altro perde ogni speranza e gli presta orecchio.

Elias Canetti, *Il testimone auricolare*

1. *Prologo*

Probabilmente, non c'è molto da fare: ogni tentativo di discorso sulla Tecnica – obsoleto software piazzato sull'hardware della filosofia degli ultimi due secoli che se continua ad aggiornarsi in automatico per colmare *bugs* lo fa al mero scopo di salvare la faccia ed evitare l'interfaccia – rischia di rimanere inchiodato su una serie di già detti e di interdetti (già detti).

Lungi da me, dunque, l'idea di proporre innovative riflessioni e di percorrere inusitati sentieri. Tutt'al più, come da tempo mi appare sempre più spesso opportuno, provo a fare un po' di ordine nei miei pregiudizi.

L'ipotesi che personalmente mi scuote, pur senza necessariamente ispirarmi rivolte epistemiche, è che ogni nave tecnomane e ogni scialuppa tecnofoba rischi il naufragio qualora decida effettivamente di affacciarsi sul mare perennemente agitato delle biologie contemporanee. Il fatto è, detto in brutale sintesi, che il dominio delle biologie della complessità e la misura antropobiologica che certa filosofia (accettando l'invito e la sfida) ha scelto di adottare, hanno reso, dal punto di vista epistemologico, totalmente obsoleto il paradigma oppositivo *Natura* vs. *Cultura*. Ora, che ci piaccia o meno, che piaccia o meno a tanta della filosofia contemporanea avvitata ai suoi cardini ontologico-ermeneutici, la questione della Tecnica, così come è stata costruita e tramandata a partire dal Novecento filosofico, sia nei suoi ritmi umanistici e antropologico-filosofici sia nelle sue fughe antiumanistiche sia nei liberi sfoghi biopolitici, conserva un senso, mi pare, solo in quell'obsoleto paradigma. Ma la tecnica è davvero solo un *medium* o un modo inautentico di sapere? E in ogni caso: è regione abitata solo dall'umano? Cosa ci sarebbe prima e fuori della Tecnica, la Natura e l'Essere? La Tecnica è nel *bios* oppure lo attacca? E se Natura e Artefatto, piuttosto che opporsi – per essere poi sintetizzati magari nella coscienza o dissolti nell'esserci – “coincidessero” (*absit iniura verbis*) per ibridazione e meticciamiento? E se il post-umano come teoria dell'umano (e non quale novità dell'essere o effetto collaterale della fine della storia) non fosse uno slogan abusato? Perché la filosofia nei confronti della biologia va in ansia da prestazione?

2. *La Tecnica, la centrifuga bioetica e la nostalgia della Natura*

Non è certo un caso se la questione della Tecnica (nella sua pseudovariante “biotecnologie”) soggiorni oggi più agevolmente nelle città bioetiche piuttosto che lungo quei crinali teoretici da cui aveva tratto le origini. E qui, il paesaggio è desolante.

Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quarant'anni dalla sua comparsa la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua *mission* di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È mia convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Ma stenta a farlo, non ultimo perché stregata dalla disputa tecnomania-tecnofobia.

Sin dai suoi esordi, com'è noto, la bioetica ha faticato a proporre un suo proprio statuto epistemologico: il motivo (o la colpa, se si preferisce) in genere addotto è che essa interseca, per natura, troppe e diverse discipline che avrebbero, anch'esse per natura, la tendenza ad assimilarla o a espungerla. Disperatamente alla ricerca di un controcodice epistemico e assiologico, di una metodologia a prova di scienza, la bioetica – nei proclami dei suoi (chissà perché) sempre entusiasti sostenitori – avrebbe dovuto imporsi per specificità e capacità sintetica, tanto da individuarsi almeno come ultima frontiera dell'etica del secolo *biotech*. Si trova invece come inopinato e arrogante perimetro etico-scientifico di un'area evanescente perché omnicomprensiva. E non basta. Nei più recenti sviluppi mi sembra di notare un aggravamento delle sue ormai “classiche” aporie e cioè, di seguito e assai sinteticamente (non vale la pena di tornarvi più di tanto):

- essa continua a servirsi di modelli desunti da tradizioni classiche o più o meno recenti e per quanto si legga e rilegga, ci si trova sempre di fronte a variazioni più o meno intelligenti dell'aristotelismo-tomismo, del kantismo o dell'utilitarismo;

- sul piano teorico – ecco il segmento aureo – è ancora ferma da un lato a un'onnivora condanna/apologia della tecnica (può cambiare il segno ma non la sostanza), e dall'altro a una strenua difesa di una nozione di “natura” intesa in termini essenzialistici che fatalmente si scontra con quanto la scienza moderna può dirci in merito, e cioè che una “natura” così nostalgicamente intesa non è mai esistita se non nei paradigmi che storicamente gli uomini hanno costruito nelle diverse epoche;

- la disputa si è radicata perciò – nonostante eroici tentativi di trascinarla fuori pur senza sapere dove impiantarla – in una contesa catechistica utilitarismo/personalismo ontologico;

- la bioetica, intesa come nitido spazio scientifico-disciplinare e cioè al di là delle necessità contingenti di applicazioni pratiche in senso deontologico e giurisprudenziale, si è estremamente ridotta: il dibattito risulta quasi

arroccato nella manualistica di scuola o addirittura in una sorta di rinuncia alla teoria per una presunta necessità tecnico-applicativa del sapere bioetico.

Così come, sul piano pratico, per le nuove questioni che le tecnologie e la biomedicina pongono quotidianamente sembrano già esser disponibili dei protocolli universali con tanto di articolazione e risoluzione (ovvia). Basterebbe riflettere sull'abuso che si fa sia del "principio di precauzione" sia del "piano inclinato", bastioni di resistenza alle angherie dei demoni in camice bianco, e perciò agitati come vessilli e segnavia della nuova frontiera morale (ma che sul piano concettuale stanno all'etica come i tatuaggi e i *piercings* di mio nipote stanno all'antropologia culturale) per non avere esitazione alcuna a cambiare letture e ambito d'indagine.

A furia di ripetersi e di aggirare il fuoco epistemico, la centrifuga bioetica è esplosa. Col risultato che, con le dovute poche eccezioni da proteggere come specie in via d'estinzione, la bioetica è spesso diventata un vero e proprio *refugium peccatorum*: per filosofi indolenti, scienziati complessati, medici frustrati, giuristi trafelati, catechisti invasati e ideologi *tout court*. E, a voler perfidamente riutilizzare la più brutta metafora elaborata dai bioeticisti in tema di biodiritti, è la bioetica (e non la fecondazione artificiale) a esser diventata un *Far West*, terra da occupare per i pellegrini del pensiero e dell'operatività etico-sociale e sanitaria, sempre in nome di un servizio e mai di un sapere.

Ora, per quanto si tratti di aprire una porta in realtà già bell'e sfondata, a parlare di Tecnica (e Tecnologia e Biotecnologie) occorre pur sempre dire di Heidegger e per quanto ridondante, vi ritornerò tra un attimo. Ciò che però voglio subito dire è che personalmente mi risulta assolutamente indigeribile la pretesa possibilità di una "ricaduta bioetica" di Heidegger. Nei giochi di prestigio dei nuovi profeti dell'*ethos*, del *bios* e dello *zoe*, si finisce infatti per far incontrare su un curioso piano "naturale" istanze in apparenza opposte: da Hans Jonas (che – detto per inciso – *aristotelizzando* Heidegger, che non lo merita, fa appunto coincidere *physis* e essere) al personalismo ontologico; da un certo neoliberalismo conservatore e globalizzatore (tra teorie alla Fukuyama e prassi alla G.W. Bush) a talune forme di neomaterialismo storico post-fordista noglobal con tanto di coda di *antiquità antropologiche* andersiane (che, a differenza di Marx, in nome della Natura associa la Tecnica al male assoluto)¹. Heidegger c'entra sempre con il suo interdetto, ma questo è troppo.

¹ Colgo l'occasione per ricordare che ho già avuto occasione di esprimermi su come, curiosamente, due esperienze totalmente diverse, anche nelle prospettive finali, quali quelle di Francis Fukuyama e André Gorz che, nel dichiarare rispettivamente la *fine della storia* e la *fine del lavoro*, nella nascita dunque di una post-umanità seppur diversamente colorata, siano costruite a partire dal dato che la tecnologia che interviene sulla vita

3. Heidegger è antiquato?

E allora, a dire della Tecnica, qual è effettivamente l'interdetto che opprime? Per quanto noioso e pletorico, occorre ricostruire.

Per Heidegger, innanzi tutto, la questione della Tecnica, nella misura in cui chiama in causa un *instrumentum*, nelle more del principio di ragion sufficiente, è il tradimento antropologico dell'Essere. La tecnica è un modo del disvelamento, ma nella sua declinazione moderna essa informa quel disvelamento in una modalità al contempo pervasiva e perniciosa: *e-voca* e *pro-voca* esclusivamente una posizione e uno sfondo apocrifi, riducendo *verità* e *senso* nell'*impiego* da parte dell'uomo. Nei *divertissements* linguistici heideggeriani, tra la tecnica e l'uomo si apre un gioco di sottrazione e rivelazione del *reale*, rispondenza e corrispondenza, neo-occultamento del disvelamento nel ritorno a sé della disvelatezza, *Unverborgenheit* come appello e destinalità ascoltante, tutto insieme pericolo e mistero, deiezione, "cattiva disposizione", redimibile tutt'al più dalla *techne* come arte. Ritradotto in termini meno concettosi dello stesso Heidegger (la citazione è lunga ma ne vale la pena): "Costruendo tecnicamente il mondo come un oggetto, l'uomo distrugge recisamente e integralmente ogni via verso l'Aperto, che gli è già di per se stessa sbarrata. L'uomo autoimponentesi – lo voglia e lo sappia o no, come singolo – è il funzionario della tecnica. Esso non solo sta fuori dell'Aperto e innanzi ad esso, ma, attraverso l'oggettivazione del mondo, si taglia fuori nettamente dal 'puro *Bezug*'. L'uomo si separa dal puro *Bezug*. L'uomo dell'epoca della tecnica, con questa separazione, si pone contro l'Aperto. Questa separazione non è una separazione da..., ma una separazione contro [...] La tecnica, quale frutto dell'autoimposizione dell'uomo, è l'attuazione integrale dell'esser-senza-

sarebbe l'orizzonte del male e dell'ingiustizia. Entrambi, più o meno consapevolmente, si rivolgono a una Natura per riproporre una sorta di neo-giusnaturalismo in grado di contrastare l'Apocalisse del secolo biotech. Scienza, tecnica, capitale e umanità, il tutto con il senno di *post-*, ma davvero poco spendibili sul piano epistemico: l'idea di Natura qui evocata, fantasma più o meno benigno, resta nella sua tradizionale opacità e può rilucere solo se ancora e sempre la si oppone "essenzialmente" a qualcosa, magari alla Storia o alla Cultura. Cfr. P. Amodio, *Umano troppo post-umano. L'agonia della bioetica tra luoghi comuni, nostalgie e fantasmi*, in *Etica, bioetica e diritto nell'età delle biotecnologie*, a cura di P. Amodio, Edizioni Partagées, Napoli 2005, pp. 9-22. Voglio però dire che – fermi restanti premessa, Fukuyama e Gorz (che qui ho riproposto quasi alla lettera) – di quell'intervento condivido solo in parte quanto io stesso ho scritto. Ebbene sì, ci ho ripensato: all'epoca non ero evidentemente ben documentato sulla questione del post-human (che trattavo con sufficienza e ironia): ho azzardato e sbagliato.

protezione incondizionato, in base alla separazione – dominante nell’oggettivazione – da quel puro *Bezug* secondo cui l’inaudito centro attrae a sé tutte le forze pure. La produzione tecnica è l’organizzazione della separazione... Non è la bomba atomica, di cui tanto si parla, a costituire, in quanto ordigno di morte, il mortifero. Ciò che da tempo minaccia l’uomo di morte – e di una morte che concerne la sua stessa essenza – è l’incondizionatezza del puro volere, nel senso dell’autoimposizione deliberata e globale. Ciò che minaccia l’uomo nella sua essenza è l’ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l’accumulazione e il governo delle energie naturali, l’uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana. Ma la pace di questa pacificità è null’altro che l’agitazione ininterrotta della più sfrenata autoimposizione, orientata ormai su se stessa. Ciò che minaccia l’uomo nella sua essenza è la convinzione che la realizzazione della produzione assoluta possa aver luogo senza pericolo alcuno, purché restino in vigore anche altri interessi, ad esempio quelli della fede; come se questo rapporto essenziale in cui l’uomo si è contrapposto al tutto dell’ente in conseguenza del volere tecnico permettesse un soggiorno a sé stante in un luogo adiacente, tale da costituire qualcosa di più della fuga nel mondo delle illusioni (di cui fa parte anche la fuga verso gli Dei della Grecia). Ciò che minaccia l’uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo; mentre, al contrario, questo genere di ordine livella ogni *ordo*, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall’inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell’essere... è la tecnica a sbarrare prima di ogni altra cosa la comprensione della propria essenza. Difatti, man mano che prende piede, essa sviluppa in seno alle scienze un genere di sapere che è del tutto inidoneo alla comprensione dell’essenza della tecnica, e ancor più a risalire all’origine di questa essenza. L’essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto, non solo è tolta all’uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l’integrità del tutto dell’ente. Ogni salvezza [*Heile*] è tolta. Il mondo diviene allora empio [*heil-los*]. E così, non solo resta nascosto il Sacro [*das Heilige*] come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta. A meno che non ci siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza in quanto minaccia. Essi debbono poter vedere quale pericolo incombe sugli uomini. Il pericolo consiste nella minaccia che investe l’essenza dell’uomo nel suo rapporto all’essere e non in qualche pericolo momentaneo. Questo pericolo è il pericolo. Esso si nasconde nell’abisso che

investe ogni ente. Per vedere il pericolo e rivelarlo occorrono mortali che giungano più rapidamente nell'abisso"².

Il tradimento ontologico del funzionario tecnico sta qui, nel disatteso *lasciar essere l'ascolto*, nell'apertura *al e del* pericolo del rapporto con l'essere, nel gettarsi nell'adulterio con l'*artificiale*, che seduce l'essenza per abbandonarla (corrotta e deturpata): "La betulla non oltrepassa mai la sua possibilità. Il popolo delle api abita dentro all'ambito della sua possibilità. Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esaustione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale. Essa obbliga la terra ad andare oltre il cerchio della possibilità che questa ha naturalmente sviluppato, verso ciò che non è più il suo possibile, e quindi è l'impossibile"³.

E allora: "Ciò che è realmente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non sia affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo"⁴.

Se questa è la premessa, ogni volgarizzazione delle asserzioni heideggeriane circa la Tecnica è presto detta e presto fatta, con l'aggravante però che ciò che si voleva su un piano schiettamente ontologico, nella tecnofobia di maniera filo-heideggeriana va inopinatamente a condire ogni forma del sapere.

L'andersiano "dislivello prometeico" che inesorabilmente sfocia nella "vergogna prometeica" – dacché l'uomo (*antiquato* per definizione epocale e *carente* per statuto ontologico) vive con frustrazione la propria inadeguatezza alla macchina – è per l'appunto la trascrizione, per quanto fortunata, secondo me scontata e un po' povera, di quel fascicolo intellettuale⁵.

È sufficiente chiudere l'uomo del Novecento (e quello che è poi venuto) nella "gabbia d'acciaio" di Max Weber, esporlo alla luce heideggeriana, e l'avversione alla Tecnica diviene il sottotitolo di ogni incedere teoretico e pratico. Non è certo il caso di riprendere il discorso su Weber, basti dire che la spinosa dialettica weberiana è qui opportunamente distillata: se per Weber la razionalizzazione della vita operata dal Moderno è il processo inesorabile che trasfigura i mezzi in fini, e riscrive perciò la storia del capitale quale fine autonomo trasformando l'uomo nel funzionario di turno, nella versione

² M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 271-272.

³ Id., *Oltrepassamento della metafisica* (1957), in *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1991, p. 64.

⁴ Id., *L'abbandono* (1959), tr. it. il Melangolo, Genova 1998, p. 36.

⁵ Mi riferisco ovviamente a G. Anders, *L'uomo è antiquato* (1956), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1963.

tecnofoba ogni possibilità di evasione dell'uomo dalla gabbia tecnica si autoelimina per destino e naufragio (e detto ancora per inciso, tra Weber e Heidegger si esprime in gran parte anche la tecnofobia di certo marxismo contemporaneo). La Tecnica si fa totalità, forma compiuta e destinalità, dislivello e vergogna, «che noi si voglia partecipare o no, partecipiamo, perché siamo fatti partecipare»⁶: possibilità di concettualizzazione da sguardo esterno/autentico, semplicemente, non si dà. Destino antropologicamente segnato, dunque: l'uomo è *antiquato*, e cioè emarginato e ottuso dall'ottica stessa in cui si colloca e si esprime la “macchina”, un gigante contro un animale carente, ingranaggio debole di quella stessa macchina, inadeguato dall'inizio alla fine del processo, e cioè dal bisogno alla produzione, dalla fruizione allo stesso consumo. Con buona pace dell'esser-ci, della *Lichtung*, di ogni *Übermensch*, di ogni individualità, l'impenitente Prometeo “smisurato e diviso” si è definitivamente risolto in un *utilizzabile*.

Più che un paradigma, a me pare uno schema, facile da applicare e apparentemente sempre funzionante, dal momento che mai nessuno potrà dirne o protestare perché già preventivamente ingabbiato, tanto nel linguaggio quanto nella prassi.

4. *Artefacta. L'appello del post-umano e gli affanni della filosofia*

Se per un momento sospendiamo la pena sopra inflittaci e guardiamo con maggiore benevolenza a ciò che accade nella biologia contemporanea, almeno riusciamo a respirare, e magari a suggerire che tra Natura e Artificio, tra Tecnica e vivente, i giochi non sono necessariamente fatti.

In un recente e intelligentissimo libro, dal provocatorio e perentorio titolo *Darwin teorico del postumano*⁷, è stato scrupolosamente ricostruito e dimostrato come in fondo la distinzione tra Natura e Artificio – che inesorabilmente richiama Natura *vs.* Cultura e di qui l'intera tradizione dell'umanesimo filosofico che si regge formalmente e categorialmente sulle “dicotomie” – sia questione che per la biologia, già a partire da Darwin, è obsoleta se non addirittura impensabile. Se è vero, come io credo sia vero, che da Weber a Heidegger ad Anders, con tutti i distinguo del caso, la domanda sulla Tecnica non abbia mai abbandonato quel territorio, si può provare quanto meno a osservare – senza paura di apparizioni di crudeli megamacchine o spettri filosofici – il panorama delle nuove biologie per accorgersi magari che lo scenario è profondamente mutato e può prospettare

⁶ *Ibid.*, vol. 1, p. 11.

⁷ C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano 2010.

persino una nuova ontologia e una nuova epistemologia. Scrive Cristian Fuschetto commentando *ciò che resta della betulla di Heidegger*: “Non è il potere biotecnologico a trasfigurare la natura in un oggetto manipolabile, ma è una mutata idea di natura a mostrarne impensati margini di modificabilità. Adopero consapevolmente il termine «manipolabile» perché, come tutti coloro che invece ne fanno un uso infido e ambiguo fanno benissimo, dire manipolabile piuttosto che trasformabile o semplicemente modificabile, è uno dei modi più efficaci per dare un immediato quanto surrettizio giudizio dispregiativo all'idea stessa di trasformare, modificare, manipolare il dato naturale”⁸.

Personalizzo. Se la betulla di Heidegger, nel passo già citato, mi ammoniva circa l'integrità della terra (della Natura): “Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esautione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale”; e Anders mi ridisegnava come mutante antropico impalato dall'artificio, la prospettiva biologica aperta da Darwin, piuttosto che farmi ingoiare un ulteriore boccone amaro, mi dispone a un certo buonumore esistenziale e intellettuale. Mi spiega Fuschetto sulla scorta di Darwin e di tanta letteratura spesso colpevolmente snobbata: “Ma veniamo a noi, al rapporto tra una certa idea del vivente e l'ambizione tecno-biologica di trasformarlo. Bene, come non riconoscere una cifra biotecnologica nell'idea che trasforma la natura da catalogo di tipi e prototipi a laboratorio di forme sperimentali? Abbiamo visto come attraverso il concetto tecnomorfo di selezione naturale Darwin artificializzi per via epistemologica il mondo dei viventi e, di qui, faccia esplodere ogni dicotomia tra natura e artificio. James Secord, in un documentato quanto divertente articolo sulla ‘matrice disciplinare’ che Darwin, nei suoi studi sulla natura *selvatica*, prenderebbe a prestito dalla natura *addomesticata* degli allevatori di piccioni, esprime tale esplosione attraverso il curioso concetto di ‘razza naturale’. Come nel caso della selezione naturale, anche in questo si ha infatti a che fare con un concetto di per sé contraddittorio, poiché è di razza proprio ciò che non è naturale, ovvero solo ciò che è accuratamente selezionato. Ma proprio questo è il punto. Con Darwin il consolidato gioco di antinomie tra natura e artificio, tra ciò che è naturale e ciò che è selezionato, perde ogni senso. Darwin inventa un *tertium datur* e per mezzo dell'attività naturale della selezione apre alla possibilità di introiettare nella natura il lavoro costruttivo, produttivo e interamente artificiale degli allevatori. Secondo Darwin, infatti, non può farsi valere alcuna discontinuità sostanziale tra le

⁸ *Ibid.*, p. 41.

artificiali genealogie prodotte dagli allevatori e le naturali discendenze riscontrabili in natura: tra gli animali ‘artificiali’ e quelli ‘naturali’ sussiste una medesima ontologia. Un’ontologia che potremmo qui definire *arte fattuale*”⁹.

Un *tertium datur*, finalmente! Sacrosanta esplosione di invecchiate coppie concettuali che riapre i giochi nel vivente, una teoria della vita che riconnette ontologicamente uomo e animale, che opera senza superstizioni categoriche (tra natura e artificio, tra dato e prodotto) semmai contamina e ibrida.

Siamo dichiaratamente nella prospettiva del post-umanesimo, e, se posso aggiungere, non di maniera. Il che prevede, per farla breve e per dirla con Peter Sloterdijk, che sia addirittura possibile “leggere l’estatica posizione dell’uomo nel mondo’ di Heidegger, come una situazione tecnogena”¹⁰. L’esser-ci è sì nella *Lichtung*, ma *vi* è giunto; là dove era prevista un’apertura, un *in quanto tale* (detto e scritto volgarmente un “presupposto”: la situazione *ex-sistenziale* dell’esserci ovvero la sua fuoriuscita dallo stato di natura in direzione del mondo) qui occorre una genealogia. Non è il caso di affondare su Sloterdijk, sulla *domesticazione* dell’essere e sulle antropotecniche, ma al cospetto di un’antropologia conseguentemente post-darwiniana, che significa che l’uomo deve essere pensato a partire dal *bios* e non dall’Essere, e che silura l’opzione metafisica heideggeriana e filo-heideggeriana, ecco che la filosofia va in affanno, l’affanno di sempre, mi pare, quando il *bios* la incrocia.

Consapevole di essere un bruto e un barbaro, la mia ipotesi è, in definitiva, questa: quando la filosofia viene chiamata a misurarsi con il *bios* si comporta in maniera quanto meno curiosa: è riluttante, infastidita, quasi

⁹ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁰ Cfr. P. Sloterdijk, *La domesticazione dell’essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), tr. it. Bompiani, Milano 2004, p. 122. Va da sé che c’è post-human e post-human, dalla scienza alla filosofia alla *fiction*, ma non intendo aprire qui un nuovo file (dirò qualcosa in conclusione), mi è sufficiente richiamare Sloterdijk e lanciare un altro sasso senza nascondere la mano. Dopo una prima accoglienza benevola, noto sempre più spesso una certa insofferenza nei confronti di Roberto Marchesini (colpevole di lesa maestà nei confronti dei filosofi di professione?). Ma, a rischio dell’apologia di reato, io continuo a pensare invece che il suo *Post-Human, Verso nuovi modelli di esistenza* (Bollati Boringhieri, Torino 2002) sia un libro non solo stimolante ma concettualmente forte, non fosse altro che per l’insistenza sull’inefficacia e obsolescenza dell’antropocentrismo e delle tradizionali categorie “dicotomico-filosofiche”; e – tra *bios* e *logos* – là dove certa filosofia storce il naso quando viene epistemologicamente contestata (per rifugiarsi in sentieri francamente oscuri), mette a giorno una teoria dell’umano, senza pressioni di presunte morti, complimenti e rifondazioni dell’umanesimo. In qualche modo, lo stesso destino di Peter Sloterdijk. Per carità, nessun vangelo in entrambi i casi, ma il minimo per un buon viatico.

sempre, più o meno consapevolmente, attacca frontalmente ma solo in apparenza perché rivela invece una sorta di catenaccio difensivo.

Questa parte conclusiva deve perciò seguire, per quanto sbrigativamente, due subordinate:

1) cosa la filosofia ha tradizionalmente fatto quando si è affacciata alla finestra e osservato dall'alto gli scienziati e qualche filosofo ambulante che le proponeva di acquisire il vivente;

2) se oggi, al cospetto della vertenza postumanistica che impone una revisione epistemologica, ci sia effettivamente la disponibilità dei filosofi.

Innanzitutto il nesso *filosofia/biologia*. Non si tratta di studiare una strategia unica che raggiunga un risultato finale come una *biologia filosofica* o una *filosofia biologica tout court*. E nemmeno è il caso di giungere (esitare) esausti all'interfaccia carraia della *biologia* su cui protocollare le mappe della *filosofia* (e viceversa). La storia del pensiero filosofico – molto più di quanto abbia fatto la riflessione degli scienziati (direi un po' per prudenza, un po' per apatia) – ha da sempre offerto una risposta, quasi *d'emblée*: natura e/o creazione (un po' più tardi Essere) *vs.* ragione e/o anima (un po' più tardi Spirito). L'*animal rationale* come precipitato del rapporto uomo-mondo, insomma, che fino a Heidegger, con la splendida eccezione di Nietzsche e di qualche intuizione della fenomenologia, ha retto le sorti teoretiche e pratiche della nostra più o meno mediata coscienza di esserci. Il punto è, probabilmente, che è lo stesso problema nei suoi dati immediati a risentire di un'aporia, di una sorta di peccato originale insieme concettuale e metodologico: nel momento in cui si mettono in rapporto i due termini, la frazione uomo/mondo tradisce una frattura originaria il cui risultato non potrà che essere una dicotomia, anche là dove il risultato sembra univoco. Dico "cultura", ma il termine sembra assumere evidenza quando contrapposto a "natura" (e viceversa); dico "spirito", ma il termine sembra assumere evidenza quando contrapposto a "corpo" (e viceversa); altri risultati o resti sono declinazioni e varianti più o meno acute, araldi della stessa dicotomia e della medesima fallacia metafisica. Più sofisticata, ma non meno gravida di un futuro parto plurimo, è la soluzione "coscienza": qui si fissa un Io, come psiche e soggettività, vero e proprio principio d'identità che rimanda realtà e oggettività al principio verace di non-contraddizione. In altre parole, se il quoziente del rapporto uomo-mondo è la coscienza, si finisce dritti in braccio a Cartesio, nella speranza che ci culli per farci riposare nella pace filosofica: si tratta infatti di "pensare" il pensiero, e di rivedere quindi la realtà data, natura o mondo che la si voglia chiamare, attraverso la lente moltiplicante della *res cogitans* che, per pensare la *res extensa* deve ritornare almeno un'altra volta al *cogito*, poi alla *materia* e di nuovo al *cogito*, finché un Dio ci viene a salvare.

Se ci si concentra sullo sforzo – che pure c'è stato e ha assunto tratti nobili e coraggiosi, e deve essere il punto di partenza per ogni rinnovato impegno epistemologico – compiuto dall'antropologia filosofica della prima metà del Novecento la questione appare nella sua luce più critica.

Scheler, Gehlen e Plessner (al di là delle differenze li si può in questo caso riunire paradigmaticamente) una volta posta la questione della forma vivente “uomo” appaiono assai coraggiosi nel pretendere la revisione di ogni antropocentrismo, ma risultano, se non pavidì, almeno timidi nelle risposte. Nel momento in cui la filosofia incontra e reclama il *bios*, essa stessa sembra poi infastidita dai postulati biologici che si vanno a delineare nel nuovo profilo uomo-mondo e si disperde nel goffo tentativo (innanzi tutto metodologico) di dover trovare un'armonia tra le generalità delle forme viventi e la storicità esclusiva dell'esperienza dell'individuo e della specie uomo, come se un'operazione di cicatrizzazione non prevedesse prima la ferita. E nella medesima rete finisce il tentativo husserliano di riscoprire il rapporto uomo-mondo attraverso una rigorosa fenomenologia, e che però nel momento in cui deve inverare il cuore delle cose stesse ha bisogno di un io purissimo e di un novello trascendentale. Per quanto bruscamente lo si possa dire, l'esito appare scontato: se pure l'uomo ha un'origine animale occorre comunque riscattare la sua “vera” identità: il che vuol dire che, per descrivere il posto dell'uomo nel cosmo, serve ritrovare una contrapposizione tra uomo e mondo, tra spirito e natura, tra uomo e animale, tra natura e cultura, tra corpo e mente, tra *bios* e *techne*. L'umano può farsi eccentrico e disorientato nel cosmo, può per questo dire di sì o di no al mondo, ma questo vuol pure sempre dire che la sua essenza si risolve in un *deficit* di mondo (l'*animale carente* di herderiana memoria che stabilisce una seconda natura) che l'uomo può sciogliere mediante e nella sua struttura pensante: l'essenza dell'uomo, l'esserci e la coscienza d'esserci, emergono dallo svincolarsi dai condizionamenti mondani, dall'esonero degli impulsi, dalla lacerazione del *bios*, dal *trascendimento* della vita. Il corpo resta l'elemento debole della struttura vivente uomo, luogo passivo di impulsi e percezioni insignificanti là dove non attivati dalla coscienza.

Il modello attraverso il quale si esprime l'antropologia filosofica novecentesca è chiaramente e inesorabilmente quello tipicamente e tradizionalmente “umanistico” che ha prospettato l'essenza dell'uomo come l'unica e sola natura (solitaria natura), in grado di costituire da sé e su di sé il mondo e le sue forme. L'attributo *rationale* che ha accompagnato l'*animal* “uomo” ha sempre avuto, ben poco curiosamente a questo punto, una funzione avversativa e mai esplicativa. Date queste premesse, si può dire che ha avuto buon gioco Heidegger a liquidare l'intera questione come tipica della ricerca ontica (e parallelamente, sia detto ancora e sempre per inciso, a

stroncare ogni impulso *antropologico-filosofico*): si tratta piuttosto di ricondurre la questione uomo-mondo nella dimensione ontologica. Prima Cartesio, poi Kant, poi Husserl (figurarsi poi le pretese di una presunta “antropologia” impegnata a mediare con la dimensione biologica e animale; l’antropologia filosofica – cito il sarcasmo di Heidegger – si occuperebbe «su per giù dell’essenza dell’uomo»¹¹) qui non reggono; se la differenza è ontologica, là dove entra in gioco l’*essenziale* non vi è mai gerarchia o *deficit* ma solo abisso e voragine, non può mai esservi contatto tra un prima e un poi, tra un dentro e un fuori e così via – proprio come ogni “previsione” trascendentale è destinata alla ghigliottina della differenza ontologica. In questi termini la parola mondo è muta, invece che un luogo comune impone uno slegamento irriducibile al tatto. L’animale resta un fuori che non è mai stato dentro l’uomo, così come dal punto di vista ontologico la storia umana è chiacchiera in cui l’esserci è muto. Non si tratta nemmeno di povertà o di ricchezza di mondo di uomo e animale (Heidegger conosce bene Scheler e nelle *Vorlesungen* del ’29 e ‘30 si diverte a giocare con von Uexküll): l’essere si dà all’esserci come temporalità e il mondo può darsi solo nella possibilità dell’esserci. Non c’è *mondo* se non attraverso l’*abitare il mondo*, prerogativa esclusiva dell’ente uomo solo nel senso che l’emergere della *Lichtung* dispone il tempo nella parola e fa soggiornare l’esserci: l’uomo ha la sua dimora autentica nel linguaggio che si dà, davvero irriducibilmente, come evento originario.

E tuttavia, anche a partire da Heidegger, a me resta un problema: cosa vuol dire affidarsi alla *Lichtung*? Tra chi chiama, chi custodisce e chi soggiorna, l’essere non è pur sempre un appello alla soggettività? Questa stessa *Lichtung* non ripropone la solitudine ontologica dell’esserci che ricalca il solipsismo del cogito cartesiano, o la frattura kantiana per cui l’uomo è, ed è solo, quando rompe con la natura? L’esserci heideggeriano, pur con tutta la sua passività e immanenza, una volta disposto alla radura dell’essere non dà almeno l’impressione di piegare verticalmente l’orizzonte quasi a riproporre lo iato incolmabile tra la dimensione del pensare e le strutture percettive? E se anche fosse che per dire dell’esserci, per segnarne l’estraneità, non occorresse dire del non-umano, quest’ultimo non risulterebbe ancora appiattito su di un piano logico, formale e biologico sin troppo omogeneo per negatività, e non sarebbe ancora una volta perfettamente funzionale alla presunta ontogenesi identitaria dell’uomo o dell’esserci? Neanche Heidegger, ha ragione Sloterdijk, è venuto a salvarci: l’unica differenza pensabile in questo contesto è la differenza ontologica e giammai un’alterità quale etero-referenza.

¹¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1989, p. 182.

La questione è insomma ancora tutta lì: un'epistemologia rinnovata deve essere in grado di accettare le contaminazioni che oggi le scienze impongono e che significano, innanzi tutto, fine di ogni antropocentrismo e di ogni ridondanza ontologica nel consesso dei viventi, erosione dei limiti separativi tra umano e non-umano, tra *nous* e *bios*, tra intelligenza e mondo. Il rifiuto o il ritardo della filosofia nei confronti del *fatto* biologico, sta nelle resistenze dei quadri concettuali che la tradizione umanistica ha plasmato. La filosofia non si è veramente misurata con il *bios*, non ha guardato *alla* vita, perché avrebbe vissuto come una resa una "scienza del vivente" (o, se si preferisce, una teoria dell'organizzazione "in sé" della natura organica). Quando ha mirato alla conoscenza delle forme viventi ha immediatamente tradotto quelle forme nella *forma* della ragione, secondo le *virtù* della facoltà conoscitiva che organizza, e non secondo le necessità dell'oggetto. Nel migliore dei casi, la "concretezza" materiale della natura organica è rimasta imbrigliata nella rete delle presupposizioni meccanicistiche, in altri è rimasta al livello di una scepse, altrove è stata la stessa scienza di quelle forme a risultare indifferente se non addirittura derisa e condannata senza appello quale sapere apocrifo. L'antropologia filosofica novecentesca, per quanto acuta e coraggiosa nel porre la questione della revisione di ogni antropocentrismo, nel momento in cui ha incontrato e reclamato il *bios*, è rimasta inchiodata ai medesimi interdetti: nel tentativo di preservare comunque le prerogative gnoseologiche del soggetto ha destinato lo sforzo originario di ragionare per etero-riferenze (di necessità, irriducibili) a una palese carenza epistemologica.

È precisamente qui che si apre la seconda questione, cioè a dire a che punto è oggi la filosofia su tale questione. Sarebbe ingiusto e scorretto dire che la questione non sia mai stata posta in termini rigorosi. Due esempi per tutti: quando Hannah Arendt, heideggeriana di formazione e kantiana per ispirazione etica, ha voluto interrogarsi, ne *La vita della mente*, sul rapporto io-mondo onde provare a ripensare l'equazione essere=bene dopo il male banale di Auschwitz, si è scontrata con la questione del pensare e qui, prima Kant e poi Heidegger sembrano segnare un fallimento irreversibile: impossibile coi loro mezzi e le loro categorie concettuali pensare effettivamente l'altro e l'alterità. La Arendt incontra piuttosto e fa interagire la biologia di Portmann e la filosofia di Merleau-Ponty, e al di là di quali saranno poi gli esiti specifici e di quanto lei stessa ne fosse consapevole, è evidente che almeno sul piano metodologico la Arendt si trovi ben oltre quella tradizione umanistica nella quale voleva disperatamente riconoscersi¹².

¹² Mi sia consentito rinviare su tutto questo a P. Amodio, *Di profondità filosofiche e superficialità viventi tra Hannah Arendt e Adolf Portmann*, in P. Amodio, C. Fuschetto, F.

Ancora: in *Totalità e infinito*, Emmanuel Lévinas individua nell'«imperialismo ontologico» l'elemento caratterizzante l'intera tradizione filosofica occidentale, da sempre autistica e incapace di pensare e dar luogo alla differenza e all'alterità, e in un potente passo del suo “saggio sull'esteriorità” – senza alcun timore di proclamare l'equivalenza tra l'*orizzonte* della fenomenologia, l'essere di Heidegger e il *concetto* dell'idealismo classico – liquida la sua stessa vocazione fenomenologica e ci proietta nella necessità di ripensare l'umanesimo *tout court*: “La mediazione fenomenologica si serve di un'altra via nella quale l'«imperialismo ontologico» è ancora più evidente. Qui è l'essere dell'ente che è il *medium* della verità. La verità che concerne l'ente presuppone l'apertura preliminare dell'essere. Dire che la verità dell'ente dipende dall'apertura dell'essere significa dire, in ogni caso, che la sua intelligibilità non dipende dalla nostra coincidenza con esso ma dalla nostra non-coincidenza. L'ente si comprende nella misura in cui il pensiero lo trascende, per misurarlo all'orizzonte nel quale si profila. Tutta la fenomenologia, a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'*orizzonte* che, per essa, svolge un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico; l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come l'individuo a partire dal concetto. Ma ciò che comanda la non-coincidenza dell'ente e del pensiero – l'essere dell'ente che garantisce l'indipendenza e l'estraneità dell'ente – è una fosforescenza, una luminosità, un distendersi generoso. L'esistere dell'esistente si converte in intelligibilità, la sua indipendenza è una resa per irradiazione. Affrontare l'ente a partire dall'essere significa, ad un tempo, lasciarlo essere e comprenderlo. La ragione si impadronisce dell'esistente grazie al vuoto e al niente dell'esistere – tutto luce e fosforescenza. A partire dall'essere, a partire dall'orizzonte luminoso nel quale l'ente ha una figura, ma ha perso il suo volto, questo è proprio l'appello indirizzato all'intelligenza. In *Sein und Zeit* si è sostenuta forse una sola tesi: l'essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere (che si sviluppa come tempo), l'essere è già appello alla soggettività. Il primato dell'ontologia heideggeriana non si fonda sul truismo: ‘per conoscere *l'ente* bisogna aver compreso l'essere dell'ente’. Affermare la priorità *dell'essere* rispetto all'*ente* significa già pronunciarsi sull'essenza della filosofia, subordinare la relazione con *qualcuno* che è un ente (la relazione etica) a una relazione con *l'essere dell'ente* che, impersonale, consente il possesso, il dominio dell'ente (a una relazione di sapere), subordina la giustizia alla libertà”¹³.

Gambardella, *Underscores. Darwin_Nietzsche_von Uexküll_Heidegger_Portmann_Arendt*, Giannini Editore, Napoli 2012, pp. 81-122.

¹³ E. Lévinas, *Totalità e infinito* (1971), tr. it. Jaca Book, Milano 1995, pp. 42-43.

Se c'è un elemento davvero significativo che qui risuona – e che le ipotesi postumanistiche rimettono oggi alla filosofia classica – è per l'appunto la necessità di ripensare, con temi nuovi, l'*alterità* e l'*etero-referenza*: ed è chiaro che in questo riposa, simultaneamente, un problema epistemologico e un dramma morale. In Lévinas la questione è tutta etica e giunge fino all'*umanesimo dell'altro uomo*, ma una nuova prospettiva antropologico-filosofica, è questa la mia finale considerazione, deve invece innanzi tutto presentarsi come vertenza epistemologica.

In questa direzione la filosofia del XX secolo che forse può venirci in aiuto è quella che in una sinusoide, e non in una linea, va da Bergson a Merleau-Ponty tra necessità del metodo genetico tra scienza, vivente, corpo e chiasma e di qui può giungere – suavia, un po' di fede percettiva nel c'è del mondo – alle sollecitazioni targate Derrida, Deleuze e “complessità” varie.

Eppure, qui si insinua, a mio parere, la questione più subdola che rivela l'affanno della filosofia (o forse sarebbe più giusto dire degli studiosi di filosofia).

Non c'è libro di avanguardia filosofica, in particolare in Italia, che non si esprima in larga misura in derridaese e in particolare in deleuzese, e tuttavia la mia impressione è che, dal punto di vista della *forma mentis* della filosofia, si tratti comunque di un doppio gioco collaborazionista.

Accanto agli storiografi del pensiero i primi a essere snobbati dalle acrobazie linguistiche dei neo-filosofi di professione sono infatti gli scienziati e i loro pseudosaperi, come se il darwinismo – e non si tratta di un esempio a caso – potesse restare fuori dai saperi contemporanei.

Giungo alla mia conclusione: l'appello del post-umano è, e lo dico con una parola che in genere non mi piace, “epocale” nel senso che le tecnoscienze obbligano a una visione dell'uomo come biologia e biotecnologia: e questo è il regno della differenza come contaminazione, dell'ibrido come etero-referenza, del *tertium* finalmente *datur*, del *feedback* come cadenza storico-antropologica. È qui, in questo luogo aperto pieno di spifferi e correnti, che occorre collocarsi se si vuole pensare con Bergson, con Merleau-Ponty, con la biologia, le tecnoscienze, la neurofenomenologia, e con Derrida e Deleuze. Ma i filosofi hanno spesso paura dei “luoghi” troppo “comuni” e si rifugiano nel loro personalissimo “centralismo democratico” dell'unico Sapere.

Il post-human è una vertenza epistemologica perché è una teoria dell'umano e su questo le parole più illuminanti le hanno dette la scienza e la biologia che poi (secondo me solo in un secondo momento) incontrano la filosofia. Là dove l'antropologia ha cercato l'uomo integrale, ha provato a trascinare il *logos* verso il *bios*, ad avvicinarsi al «regno della vita», per ritrovare, come dicevo, o la prudente suggestione herderiana dell'uomo come animale carente o arrendersi alla differenza ontologica, è la biologia che ha

scoperto la complessità del vivente e delle sue forme dentro e fuori le tecnoscienze. La biologia, pur non cercandola, penso ad esempio a Maturana e Varela, si è affidata alla filosofia capovolgendo salutarmente, in un colpo solo, la prospettiva teoretica dell'antropologia e la prospettiva positiva della scienza¹⁴.

Cosa accade invece nel dominio sempre classicheggiante della filosofia? Come si è espressa, ad esempio, sul versante etico? L'ho detto: troppo spesso in virtù di una bioetica come applicazione tecnica che, tra Natura, *Physis* ed Essere contra *chip* e *DNA*, finisce sempre con la riproposizione di un giusnaturalismo più o meno bene camuffato anche nelle ipotesi pre-post-trans-moderne.

Come reagisce invece la teoresi filosofica? Con la tipica avversione alla biologia quale sapere *tecnico* destinato a fallire miseramente sul piano teoretico nel momento in cui pone la questione del post-umano. Provo a spiegarmi.

In linea generale, la vertenza postumana viene intesa quale critica e crisi dei confini tra umanità, macchinicità e animalità. Indicherebbe dunque il crepuscolo della visione umanistica e antropocentrica, nonché la radicale messa in discussione della presunta categoricità del carattere della natura umana. Sicché, *post-umana* sarebbe quella condizione in cui si ritiene possibile (o si dà per avvenuta) la nascita di un nuovo essere, tanto umano quanto elettronico; essere che possiederebbe, oltre all'umanità, un'artificialità, dal momento che nella sua costituzione sono entrati oggetti non biologici, protesi metalliche e siliconiche, che ne amplificano e ne dilatano la sensibilità. Insomma, in prima battuta *post-umano* sarebbe un uomo fisicamente modificato, organicamente rifatto, fino e oltre il limite dell'utile cosalizzazione.

Ma ecco l'inghippo teoretico che spesso viene prospettato: dietro il prefisso *post* si celerebbe quanto meno uno slittamento, vero e proprio *lapsus* d'azione: dare per assunta e scontata l'esistenza di una persistente, univoca e speciale natura umana.

Le riflessioni sul post-umano, in altre parole, affermerebbero implicitamente la presenza di una più o meno declinante natura umana e, in questo senso, finirebbero poi col riproiettarla, riveduta e corretta, in una dimensione futura. Così, più che un *post*, si ribadirebbe un *pre* o un *super* là dove si tratta invece di riconoscere l'inesistenza dell'umano in quanto *prius* ontologico e di provare a descrivere, per converso, la sua esistenza solo in una dimensione di coniugazione mobile e centrifuga con l'alterità.

¹⁴ Rinvio, per questo, al bel libro di F. Gambardella, *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano*, Mimesis, Milano 2010.

In parole povere (forse a me più congeniali) il post-umanesimo sarebbe una falsa questione perché non c'è mai stata "natura umana": l'ibridazione è la modalità dell'umano e il post-umanesimo pone una questione che non c'è, equivoca la soluzione per il problema.

Ma così facendo non si confonde e si fa coincidere ancora una volta natura ed essenza? Se così fosse perché porre allora la questione della fine dell'umanesimo?

L'*umanesimo*, così credevo, è una teoria dell'umano e il *post-umanesimo*, così pensavo di poter procedere, è una teoria dell'umano.

E invece ecco l'affanno dei filosofi: c'è senz'altro un appello, quello del post-umano, ma non c'è vero e proprio sforzo epistemologico nuovo da compiere e sviluppare, perché c'è un predicato teoretico che lo contiene da tempo. La biologia avrebbe semplicemente chiarito il dato umano (un fatto di ibridazione), ma la filosofia se ne sarebbe riappropriata poiché possedeva già tutte le armi concettuali. Siamo al neo-imperialismo ontologico: per timore delle armi biologiche si procede con la concettualizzazione preventiva.

E così, neanche Heidegger ci ha salvato.

That's all folks: siamo in una sorta di *pastiche* di stampo gehleniano da condire qua e là con un po' di salsa Deleuze-Derrida e con una serie di prefissi come *bio*, *neuro*, *post*, *trans*, *cyber* per la libera decorazione estetica finale da parte di uno chef tecnomane o tecnofobo, a seconda del turno in cucina.